



LA SEXUALIDAD INDÍGENA VISTA A TRAVES DE DOS CULTURAS: WARAOS Y GUAJIBOS*

Esteban Emilio Mosonyi
Universidad Central de Venezuela

1. Introducción

Asistimos hoy a un interés renovado por los pueblos indígenas de América y del mundo. Nuestro país no puede constituir una excepción. Por un lado, las ciencias sociales actuales —comenzando por la Antropología— ponen un énfasis creciente en la diversidad y diferencialidad culturales, en el carácter específico, creador y altamente original de todo sistema de convivencia bien establecido.

Hace algún tiempo se derrumbó —afortunadamente— el mito dicotómico que dividía a la humanidad en dos bandos irreconciliables: los primitivos y los civilizados; aun cuando las absurdas e inhumanas consecuencias de esa discriminación racial disfrazada se mantiene hasta hoy. Por otra parte, aun los defensores militantes de la cultura occidental se han visto forzados a reconocer que hay áreas problemáticas de muy difícil solución en este modelo deshumanizado, tecnoburocrático y orientado hacia el poder absoluto por ciertas élites megalómanas, todo lo cual constituye motivo de preocupación incluso por la supervivencia de nuestra especie.

*

Gran parte de la información contenida en este ensayo es producto de conversaciones sostenidas con los profesores indígenas Basilio Arintero, Librado Moraleta (etnia warao), Beatriz Guevara y Guillermo Guevara (etnia guajibo). Vaya hasta ellos nuestro agradecimiento por su excelente colaboración.

En un momento como éste, se impone por necesidad lógica un diálogo amplio y franco entre culturas humanas. No se puede echar por la borda la experiencia milenaria de tantísimas sociedades que luchan hoy contra el avasallamiento total. No queremos caer en la idealización. Es evidente que las sociedades indígenas —por otra parte tan diversas entre sí— no pueden servir de modelo genérico por ejemplo en una problemática tan intrincada como es la sexualidad humana. Tampoco resulta posible transferir mecánicamente experiencias concretas de una sociedad a otra. Igualmente, no es nuestra intención homogeneizar sexualmente a todo el conjunto de la humanidad en un sentido o en otro.

Es, sin embargo, perfectamente sostenible que el conocimiento profundo de otras experiencias colectivas en el campo de la sexualidad nos abre las puertas hacia un manejo mucho más amplio de esta realidad, hacia un enriquecimiento muy significativo de nuestro repertorio instrumental y conceptual para el diagnóstico, interpretación, terapéutica y prevención de toda la amplia gama de problemas y patologías de orden sexual. No se puede caer en la autosuficiencia risible de que la sociedad occidental lo resolverá todo por su cuenta, con un desprecio olímpico hacia todas las demás formas de vida históricas y actuales.

Entre los indígenas venezolanos existe la queja unánime y dolorosa de que el contacto creciente con el mundo criollo ha generado en su seno —o cuando menos agravado— un conjunto de problemas muy serios relacionados con la sexualidad: comportamiento abusivo del hombre criollo hacia la mujer indígena; aumento en la intensidad y violencia del machismo entre los propios indígenas; maltrato y abandono de la mujer y de los hijos por parte del hombre indígena aculturado; desintegración de la esfera de acción propiamente femenina en las culturas tradicionales, sin que aparezca ninguna fórmula sustitutiva socialmente válida.

En modo alguno consideramos a las sociedades indígenas tradicionales como lo óptimo en materia de relación cultural codificada entre ambos sexos. Hay ciertas características que tienden a estar presentes en la mayoría de las etnias venezolanas: Son sociedades androcéntricas en lo referente a su organización social y política, las decisiones fundamentales son tomadas por los hombres, y el trabajo femenino suele ser bastante pesado. Predomina, en general, la poliginia sobre la monogamia dentro de los complejíssimos esquemas de parentesco aún insuficientemente comprendidos. Pero en ningún caso se observa un desprecio hacia la mujer como ser humano; ella tiene sus roles sociales muy definidos y celosamente respetados, y posee sus esferas de influencia y poder —en cierta forma paralelas al mundo masculino— tanto formales como informales.

El cotejo de dos pueblos tan diferentes como los warao del Delta del Orinoco y los guajibos de la Cuenca Amazónica nos permite captar bastante bien la diversidad de estrategias sexuales entre los indígenas venezolanos, inscritas no obstante en matrices culturales de carácter no conflictivo, de tenaz estabi-

lidad intrínseca y provistas de un simbolismo teleológico que en cierto modo colma de sentido el proceso vital y todas sus manifestaciones. Dentro de este marco la sociedad warao se nos presenta como más controlada, reglamentada y hasta represiva en algunos aspectos, pero con multitud de escapes compensatorios; frente a la sociedad guajiba mucho más liberal, espontánea y abiertamente expresiva del hecho sexual, sin caer por ello en desviaciones patológicas o en la anomía cultural.

* * * *

Antes de entrar en una caracterización más concreta de ambas sociedades desde el punto de vista que nos interesa, vayan unas palabras de advertencia. No es nuestro objetivo —sería imposible dentro de los límites de este trabajo— llegar a un tratamiento amplio, sistemático y detallado del campo de lo sexual en estas o cualesquiera otras culturas indígenas. Menos aún habrá espacio para extendernos en un conjunto de aspectos más generales relevantes a sus modos de vida.

Nuestra finalidad es claramente distinta: Aspiramos a presentar unas facetas —diferentes pero interrelacionadas— de la vida sexual de ambos pueblos, donde mejor se ponga de manifiesto el interés del planteamiento central que guía nuestra reflexión: el alto grado de dignidad humana de estas culturas, su capacidad de afrontar y resolver problemas en que otros han fracasado, su exigencia de ser respetadas al máximo a la hora de entrar en contacto con la sociedad envolvente. Por todo ello, aun cuando tengamos que circunscribir nuestro enfoque a ciertos tópicos de especial interés, siempre estaremos haciendo referencia —al menos implícita— a las totalidades sociales en las cuales se insertan los puntos tratados, por constituir su contexto legítimo e intransferible.

2. Caracterización de la Sociedad Warao

Los warao poseen una forma de vida en la que se destacan la sobriedad, el equilibrio, el comedimiento en las relaciones humanas; analizada en los términos más generales, se trataría de una cultura *apolínea*, según la clasificación de Ruth Benedict. En principio, el individuo inestable, alocado, disperso, es bastante mal visto por la comunidad.

Esa seriedad y autocontención omnipresentes moldean igualmente las relaciones sexuales, familísticas y humanas en general, sobre todo en el plano ideal de la normatividad. A los niños les está virtualmente vedado hablar mucho de sexo o demostrar una gran curiosidad al respecto. Transgredir esa norma se interpreta como falta de respeto y ociosidad; hasta puede ser motivo de leves castigos físicos por parte de los mayores. Se aspira a que la mujer lle-

que al matrimonio —ligeramente posterior a la pubertad— sin haber tenido relaciones sexuales previas, es decir en estado de “miamoana” —virginidad— valor muy apreciado por este pueblo. El término “tidamare”, mujer alegre, dispensadora de sus encantos, tiene una fuerte carga peyorativa. Tampoco el hombre mujeriego goza de una estima especial.

La estructura familiar está encabezada por un varón de cierta edad, el “janoko arotu” (dueño de la casa), quien goza de un alto prestigio junto con su esposa, mejor dicho su primera esposa. El rango de “tekoro” (segunda mujer) y “tekorowitu” (tercera mujer o eventualmente cuarta), es claramente inferior al de la primera esposa, pero en las comunidades estables no suele presentar conflictividad ni crear problemas visibles. Hay veces en que la propia primera esposa es quien pide una “tekoro” —mediante complicadas transacciones— para que le sirva de ayuda doméstica.

En la misma familia extendida, junto al jefe de familia residen sus hijas con sus yernos, estos últimos en calidad de trabajadores al servicio de su suegro. La residencia es, pues, claramente matrilocal, y la aspiración del jefe de la casa es tener el mayor número posible de hijas, a fin de atraer igual número de yernos quienes le ayuden y obedezcan en todo lo concerniente a los asuntos familiares. Se establece una línea de autoridad indiscutible desde el suegro hacia los yernos, pero esa relación está teñida de un grado inmenso de afectividad y ternura. Los yernos están pendientes de los mínimos deseos del suegro, y éste se esmera en retribuir su solicitud con sus consejos y su constante preocupación y vigilancia por el bienestar de sus hijas y sus respectivos esposos. El suegro distribuye las tareas del día durante la madrugada, después del sueño, cuya interpretación es crucial para ésta y otras culturas indígenas. Estas conversaciones matutinas son muy cálidas y cordiales.

Dentro de este contexto no debe extrañarnos el alto status de que goza la mujer. Aunque no accede normalmente a la jefatura formal, su opinión pesa mucho y está facultada para la toma de decisiones importantes, sobre todo de aquellas referentes al logro y a la distribución de alimentos. Las tareas típicamente femeninas consisten en la elaboración de la comida, el cuidado de los niños, actividades artesanales y la cosecha de ciertos productos del conuco familiar; pero tampoco es raro que salga a pescar por su cuenta o acompañe al marido a viajes largos y fatigosos, en que su principal medio de desplazamiento es la canoa. Para esta cultura, la mujer ideal es hacendosa y entregada a sus tareas, pero cuando no reúne esas condiciones tampoco suele haber sanciones fuertes contra ella: se la considera mujer perezosa, y listo. Hay un sistema de alianzas matrimoniales preferenciales, a tal punto que a la niña recién nacida se le asigna a su futuro marido, pero en la práctica existe cierta flexibilidad en la elección de la pareja.

Entre las ceremonias relacionadas con la vida sexual se destacan aquellas que tienen que ver con la primera menstruación. Lo primero que hace la muchacha —anibakaida— es cubrirse bien los ojos con ambas manos. Luego la llevan a una casita hecha especialmente para albergar a las mujeres mientras tie-

nen la regla. En seguida le buscan una mujer para que sea su madrina de sangre, quien permanecerá todo el tiempo a su lado. Cuenta también con un padrino quien le fabrica unos asientos especiales, le corta el pelo al rape, y hace otras diligencias para asegurar la comodidad de su ahijada. Al final de la primera menstruación la adolescente es entregada a su prometido por sus padres, y posteriormente se hace una gran celebración con tortas de yuruma —fécula de moriche— y otros tipos de comida, durante la cual se divierten contando cuentos y riéndose, sin ningún desorden.

Tanto para la menstruación como para el embarazo y el parto existen normas y prohibiciones cuyo cumplimiento se exige —en primer lugar— en beneficio del niño, quien de otro modo quedaría lesionado por los poderes sobrenaturales. Por ejemplo, si la mujer llega a ver un ser feo o monstruoso, hay la posibilidad de que el niño le nazca deforme. La sangre del flujo menstrual se considera impura y capaz de neutralizar los poderes chamánicos. Por eso, ninguna mujer puede ser chamán antes de la edad de la menopausia.

Aunque existen remedios vegetales para controlar la natalidad —por ejemplo los raigones tiernos de la manaca— lo normal es no ponerle límites a la procreación y tener un gran número de hijos. La mortalidad infantil y general, sobre todo a raíz del contacto con la sociedad envolvente, es más que suficiente para detener el crecimiento demográfico de la población. Aunque los warao están amenazados de extinción biológica y cultural, los problemas sanitarios que confrontan son alarmantes, sobre todo las epidemias y endemias virales de origen exógeno.

Según lo que hemos apreciado, la sociedad warao se rige por un conjunto de normas que restringen la libertad sexual de manera apreciable. Hay, no obstante, un conjunto de mecanismos de escape que suavizan en gran medida esos contornos apolíneos un tanto alejados de la realidad. La literatura mítica y narrativa despliega una intensa creatividad basada en temas y símbolos sexuales. El mito del descenso de los warao del mundo celeste a la tierra, da cuenta de ello en sus múltiples versiones. Una flecha disparada por un chamán abre un hueco en el suelo del mundo celeste donde anteriormente vivía este pueblo, y este hueco se hace más ancho y profundo hasta poner al descubierto este mundo terrenal de abajo. El descenso de la población se realiza mediante un bejuco, pero durante el mismo se queda atrapada una mujer encinta en el hueco originalmente abierto, de manera que se frustra el viaje de una parte de la población. Por su parte la mujer que bloquea la entrada quedará convertida en la constelación de la Osa Mayor.

Los hombres y mujeres warao de actividad sexual más intensa cuentan con suficientes recursos ofrecidos por su propia cultura para satisfacer sus necesidades de tal índole. Junto a los códigos normativos que prescriben la cultura ideal, hay otras fórmulas de jerarquía ética muy inferior que rigen la cara oculta o semioculta de esta sociedad aborígen. La misma abundancia de términos y expresiones que designan y califican al hombre mujeriego, a la mujer lasciva y a las relaciones sexuales no convencionales, así lo acredita.

Existen dos hechizos muy comunes para provocar respuestas sexuales positivas de la mujer al requerimiento seductor del macho; son la nisa-joa y la mare-joa, aplicadas ambas por hechiceros —joarotu— experimentados. La nisa-joa es relativamente inocente. Consiste en inducir en la mujer una actitud de aceptación sumisa frente a la oferta sexual procedente de un hombre con claras intenciones de casarse o al menos convivir con ella en buenos términos. Al producirse la unión, cesa el hechizo como tal y la relación se normaliza.

El hechizo de la mare-joa es totalmente distinto, ya que su objetivo es la venganza y eventualmente la destrucción de la mujer por el hombre. El motivo de su aplicación puede ser un rechazo o desprecio frente a las proposiciones del macho. La mare-joa enloquece a su víctima, y de no ser revocada, puede terminar por matarla. La mujer asume una conducta ninfómana, busca relaciones sexuales con cualquier varón en forma indiscriminada, corre, brinca, salta, ríe, llora y provoca escándalos a cada instante. Aunque el hechicero, cuyos servicios son requeridos por el victimario, actúa solamente a través de procedimientos mentales —de naturaleza parasicológica según la descripción de los propios warao— estamos inclinados a dar crédito a su autenticidad en algunos casos, dado el testimonio coincidente de numerosos indígenas en ese sentido.

Otra vía para evadir la presión de la rigidez normativa es optar por conductas homosexuales o bisexuales. Esto es bastante corriente en la sociedad warao y tolerado como un hecho normal aunque claramente marginal y contrario a las normas ideales así como a los hábitos mayoritarios. Tenemos información de varones que hacen el papel de "tekoro" o segunda esposa. No poseemos noticias acerca de ninguna manifestación de homosexualidad femenina. Los siguientes párrafos ilustran bien la gran plasticidad sexual presente en la creación literaria warao:

¿Abuela qué día es? Ahora mis nietos báñense, ustedes no están picados, no les pica el cuerpo, no les pica el cuerpo. Abuela, ahora están castrando al loro. Ahora vamos a buscar el mapire de la abuela. La verga, la verga de nuestra abuela tiene un alboroto la verga de nuestra abuela es piedra.

--Vámonos por la pica que está abierta, hermanita casabe. ¿Tú no tienes nada? mira que yo no tengo. --Yo sí tengo pelos de cuca. Estas son las espinas y las waikas que formaron los pelos de cuca, van tirando pelos de cuca por la pica. Ya se vienen formando atrás. Viene Mayakoto, por la pica van los pelos de cuca. Se te acabaron, hermana, a ti, tú no tienes nadita. Ay hermana si yo tengo un poquito. Ya son los pelos de cuca, se los van sacando. Esas son unas matas de espinas, espina chinchorro, esas son cortaderas, se las van arrancando ya.

3. Caracterización de la sociedad guajiba

Aunque la cultura guajiba coincide en cierta medida con algunos aspectos presentes en el modo de vida de los warao, se trata —en su conjunto— de una sociedad mucho más permisiva, liberal, espontánea, *dionisiaca* en la termino-

logía de Ruth Benedict. En efecto, salta a la vista el carácter libre y desenfadado de los guajibos, sin necesidad de hacer un estudio profundo de su cultura. La generalidad de los observadores coincide en señalar que entre todas las etnias del Amazonas Venezolano, son precisamente los guajibos quienes más se asemejan al prototipo del criollo de broma, desinhibido, aventurero y fanfarrón. Si bien el guajibo —como todo indígena— atraviesa por ratos de ensimismamiento y letargo inescrutable, está lejos de presentar ese aire misterioso, solemne y reservado que se percibe muy claramente en piaroas, yecuanas, yaruros y en menor medida en los waraos.

No hay duda de que el carácter de los guajibos tiene mucho que ver con su proceso de socialización. Desde una edad muy temprana, el niño y la niña se concentran en observar e imitar a sus padres del sexo correspondiente, gozando para ello de una libertad casi absoluta. Como la represión es insignificante, el niño comienza su exploración sexual a los seis o siete años, y se dan diversas formas de juego y prácticas sexuales. En general, se puede afirmar que el sexo se toma como algo muy normal y sin aureolas de tabú o sacralización. Existen muchas y variadas formas de estimulación sexual, a través de canciones, frases bellas, abrazos, besos y caricias.

Varones y hembras están satisfechos de su sexo y llevan mayoritariamente una vida sexual normal. Existe la poliginia, principalmente entre los caciques, y está establecido un sistema de matrimonios preferenciales que permite, no obstante, un margen amplio de elección. El divorcio es raro y se percibe como muy negativo. Suele haber poca comunicación entre el yerno y la suegra.

La sociedad guajiba —pese a su organización en clases matrilineales— ha estado siempre inclinada hacia ciertas formas de machismo, tales como la prepotencia masculina, una fuerte carga laboral sobre la mujer, manifestaciones más o menos controladas— de maltrato verbal y físico. Todas estas características se han agravado infinitamente durante los últimos años como consecuencia de la influencia y penetración de la sociedad dominante.

Sin embargo, aún así, en las comunidades netamente guajibas —es decir, poco sometidas al contacto con el mundo criollo— la mujer sigue gozando de un elevado status social, y se da el caso de ancianas rodeadas de un prestigio y respeto equiparables a los que disfrutaban los ancianos varones de la comunidad. Es bueno señalar aquí que en alguna medida la sociedad guajiba es de tendencia gerontocrática. Existe, incluso, la creencia de que los viejos están dotados de poderes sobrenaturales que ellos pueden utilizar tanto en beneficio como en perjuicio de la comunidad.

El nacimiento de una hembra es más celebrada que la de un varón, en vista de la descendencia uterina que va a tener y de los maridos que podrá atraer al círculo familiar. En general, la procreación de hijos numerosos se tiene por muy deseable, y es raro el caso en que se recurra a la limitación de nacimientos. Pero el momento en que se manifiesta en más alto grado la significación del rol social de la mujer es durante las ceremonias que acompañan a la primera menstruación.

En esta etapa, la adolescente es objeto de un cuidado esmerado y una protección contra toda clase de peligros. Para tal objeto se la recluye en una casita, aislada del resto de la comunidad, a donde solamente la madre y el chamán —penajorobinüü— tienen acceso. Se la somete a ciertas privaciones como, por ejemplo, la prohibición de comer, dormir o gritar con exceso. Al mismo tiempo recibe una instrucción intensiva en actividades artesanales, tales como tejer, hilar, coser y hacer cerámica. Al terminar su reclusión se le suspende el ayuno y se la lleva a bañarse para recuperar la limpieza de su sangre. Después se le obliga a realizar una serie de pruebas que garanticen su idoneidad como futura esposa en actividades como la siembra de la yuca, su recolección y su rallado. Posteriormente la muchacha será pintada y embellecida: se le colocan los collares y atavíos adecuados para el momento, y finalmente es homenajeadada en una fiesta que la comunidad ofrece en su honor. La ceremonia de iniciación en la que la adolescente —peejanawaa— se convierte en mujer joven —peejana najapaatsiwaa— recibe el nombre de “itoomo”, se lleva a efecto entre los 12 y los 15 años de edad, y precede directamente al matrimonio. La mujer se recluye también durante las menstruaciones posteriores, pero sin que medie rito alguno.

Luego de la fiesta del “itoomo” la joven asume su rol de mujer adulta cada vez con más intensidad. Es útil acotar aquí que la división del trabajo por sexo es menos acusada entre los guajibos que en el seno de otras etnias del país. La mujer hace la mayor parte del trabajo agrícola, con la excepción de la tala y la quema. Es también hábil pescadora y cazadora, y suele acompañar al esposo en sus incursiones a la selva. La norma cultural guajiba presenta como ideal femenino a una mujer fuerte, robusta, resistente, trabajadora incansable y capaz de llevar cargas de mucho peso. En la artesanía intervienen tanto los hombres como las mujeres de la comunidad, aunque la cerámica está reservada para estas últimas.

La fortaleza de la mujer se aprecia igualmente en el parto. Ella trabaja duro hasta el último momento, y cuando le toca dar a luz se agacha o se pone de cuclillas encima de un suelo forrado de hojas de platanillo, agarrándose de la rama de un árbol. Ella siente cierto orgullo de ser capaz de parir sin ninguna ayuda, y para ello se cuenta —dentro de esta cultura— con una explicación mítica. Según ésta fue Siipitoyoo, un personaje femenino mítico, quien enseñó a parir a la mujer guajiba en la forma como lo hace en el presente. Anteriormente había existido un partero desvergonzado, el cual se comía las tripas y la placenta de la madre, cuando no al mismo niño; pero las mujeres tenían que recurrir a él ya que no sabían parir por sí solas.

Al nacer el niño, la madre se permite un ligero descanso de dos o tres días y luego vuelve a sus actividades habituales. Como dato curioso, aun cuando los partos normales se llevan a cabo a los nueve meses, tampoco los partos prematuros —sietemesinos— introducen mayor modificación en la manera de proceder de la madre; aunque los dolores sean muy intensos, ella lo soporta todo estoicamente para dar a luz sin necesidad de recurrir a nadie.

En cuanto a la crianza de los niños, además de la madre intervienen los abuelos en forma decisiva. Son ellos quienes le ponen su nombre al infante y se encargan de muchos aspectos de su socialización y educación. Es de notar que los términos "amoo" y "akuee" —abuelo y abuela respectivamente— abarcan también a los hermanos y hermanas de éstos, y también a los hijos e hijas de los hermanos de los abuelos. Todo en conformidad con la organización gerontocrática.

El hombre guajibo es muy susceptible de ofenderse cuando se siente rechazado por alguna mujer que le agrada. En tal caso puede recurrir a una especie de venganza mediante hechizos o sustancias vegetales, aplicados por él mismo o por un especialista mágico-religioso. Se prevé que a raíz de este acto la mujer se volverá locamente enamorada del hombre despreciado, mas éste ya no la va a corresponder. Semejantemente, a pesar de la gran liberalidad que presenta esta sociedad en muchos aspectos de la conducta sexual, la infidelidad de la esposa se sanciona muy duramente, con castigos físicos y en ocasiones aun con la muerte.

Antes de ejemplificar con textos guajibos algunas de las conductas sexuales de esta etnia, observaremos que el idioma guajibo distingue claramente entre el género gramatical masculino y el género gramatical femenino. Sin embargo, a diferencia del español y otras lenguas indoeuropeas, la categoría de género no se aplica normalmente a objetos inertes, sino tan solo a las personas y hasta cierto punto a los animales. El sufijo -nüü es típicamente masculino y el sufijo -waa, típicamente femenino. En el plural los dos sufijos se neutralizan, siendo el sufijo -wi el único indicador posible de pluralidad personal tanto masculina como femenina. Ejemplo: jiwitonnüü (persona masculina), jiwitowaa (persona femenina); perujunüü (anciano), perujuwaa (anciana), perujuwi (ancianos o ancianas).

En el texto siguiente hallaremos unas frases típicas de los juegos sexuales practicados por personas guajibas de todas las edades. Su intención es claramente humorística y las insinuaciones homosexuales no deben tomarse muy en serio, ya que en esta cultura la homosexualidad es poco frecuente:

natabutsuure: ponte en cuatro patas
soolowaamü: eres marica
katabutojjubianatsi: te voy a coger por el culo
nepaatobinare: pélame la punta del pene
nepaatobikare: mastúrbame
natojjubianatsibele: vamos a singar
netoo eekaimika: siéntateme arriba del pene
netuu tsutsubare: mámame la clítoris

Y como contrapartida a esta fraseología un tanto ruda y descarnada, vamos a reproducir un diálogo amoroso de dos jóvenes guajibos, con toda su frescura y espontaneidad, tal como resuena diariamente en las inmensidades del Amazonas venezolano:

- Tú me pareces muy bonita —dice él.
- Tú también eres muy simpático —contesta ella.
- Pero tú —agrega él— te pareces a una flor, tan dulce, de mi montaña. Por eso te quiero mucho.
- ¡Oye! —exclama ella con voz irónica— pero tú también te pareces a un pájaro cantor; por eso es que te deseo.
- Bueno —responde él— si es así, vamos a vivir juntos.
- Y ella, sin vacilar: —sí— vamos a vivir bien, entonces.
- Claro que sí. Nosotros nos queremos y estaremos siempre juntos —terminó felizmente él.

4. Algunas Conclusiones

Hemos tratado de ejemplificar algunos aspectos de la sexualidad del indígena venezolano a través de dos culturas representativas de regiones distintas: la warao del Delta del Orinoco, zona de selvas anegadizas, y la guajiba del Norte del Territorio Amazonas, tierra de selvas y sabanas. Aparte de tratarse de caracterizaciones muy parciales, sería temerario e imposible generalizar sobre esta base para las treinta etnias que existen en el país. Ni siquiera podrá decirse que los dos casos expuestos representen los extremos de un continuo. Son simplemente dos casos de un conjunto mucho más numeroso. Hay toda una gama de hechos presentes en otras culturas que no aparecen reflejados de ninguna manera en los dos ejemplos aducidos.

Podemos referirnos, no obstante, a ciertas características constantes o al menos bastante recurrentes en nuestras culturas indígenas, y a las consecuencias que de ellas se desprenden. No existe matriarcado —dominio abierto de la mujer— por ningún lado. Puede darse la descendencia matrilineal que a menudo se relaciona con un alto status para la mujer, como ocurre en la Guajira. Puede hablarse de matrilocalidad como entre los guajibos, también con implicaciones importantes para el status femenino. Pero todas estas sociedades son, en el fondo, androcéntricas, no exentas de cierto machismo. Los jefes son varones, las asambleas deliberantes son generalmente masculinas, quienes representan a la comunidad ante propios y extraños suelen ser hombres, no mujeres. Las decisiones de mayor monta son tomadas igualmente por los hombres, si bien la influencia femenina en las mismas puede ser determinante en multitud de casos. El hombre tiene la facultad de imponerle a la mujer tareas pesadas y sanciones a veces drásticas por las faltas y deslices cometidos en términos de las normas prevalentes, las cuales representan en buena medida los intereses del sector masculino de la población.

Con todo, hay que ser justos y ponderados en nuestros planteamientos. No se puede negar que todas estas culturas le asignan un status muy alto a la mujer, de gran dignidad humana y social. Los ritos de iniciación femeninos nos suministran un testimonio abundante de cómo estas sociedades se preocupan por la integridad física y síquica de la mujer y cómo se esfuerzan por

asegurar las mejores condiciones para la procreación y —por ende— para la reproducción del modelo de convivencia a través de las nuevas generaciones.

Las sociedades indígenas —con la parcial excepción de aquellas muy aculturadas y desintegradas— nos enseñan cómo puede un cuerpo social brindarle un espacio vital a todos y cada uno de sus miembros, sean estos hombres o mujeres, ancianos, adultos o niños. Las relaciones de parentesco por consanguinidad y afinidad, así como las relaciones interpersonales en general dentro de la comunidad, le aseguran a cada individuo un puesto, y con él una manutención segura, una afectividad plena y una participación a toda prueba. No existe el niño abandonado, ni el adulto marginal, ni el anciano irrespetado, ni la mujer burlada y vilipendiada. No hay criminales ni desadaptados sociales. Es cierto que estas sociedades establecen frecuentemente exigencias muy severas para sus miembros capaces de aportar su esfuerzo, pero al mismo tiempo les proporcionan una total seguridad económica, social y afectiva —incluyendo sus relaciones con el cosmos— dentro de las obvias limitaciones de recursos y posibilidades, y con todas las imperfecciones inevitables en toda colectividad constituida por seres humanos.

Otra conclusión muy importante que se desprende de un conjunto de investigaciones es la gran facilidad con que estas culturas tradicionales acogen y se adaptan a las nuevas profesiones femeninas institucionalizadas por la cultura dominante. En los últimos años gran número de mujeres indígenas se han formado como maestras, enfermeras, secretarias, obreras y técnicas y hasta como profesionales universitarias. Estas mujeres que son muy respetadas en sus comunidades, y la cultura tradicional les abre todas las puertas para el mejor desempeño de su trabajo. No hay límites visibles para el ascenso social de la mujer indígena escolarizada, además de que toda la comunidad apoya firmemente la escolarización de sus niños y jóvenes de ambos sexos. La educación intercultural bilingüe, nueva modalidad educativa que conjuga la lengua y cultura nativas con los conocimientos procedentes de la sociedad dominante, va abriendo una perspectiva de transformación autogestionaria para lograr el autodesarrollo de las etnias en términos de sus propias aspiraciones y necesidades, sin dejar de ser ellas mismas. Sin evangelizaciones compulsivas ni paternalismos degradantes y etnocidas.

Finalmente, es completamente equivocado ver en las sociedades indígenas etapas primitivas y arcaicas de la línea evolutiva que ha desembocado en la sociedad occidental. Los pueblos indígenas tienen su propia historia, han sido gestores de su evolución cultural específica, poseen organizaciones, códigos y normas muy complejos y respetables; toda política orientada hacia su desarrollo futuro tiene que estar en el diálogo y la comprensión; tenemos mucho que aprender de ellos para ser capaces de enseñarles algo con la prudencia y humildad propias de personas humanas aptas para la convivencia armónica.

Anexo. Un documento indígena de BARBADOS II (Reunión Continental de Antropólogos y Dirigentes Indígenas)

Resumen de la discusión sobre la problemática de la mujer indígena

La mujer indígena, que representa más de la mitad de la población, debe participar en su lucha de liberación en la medida de sus fuerzas y posibilidades. Esto le exige asumir un conjunto de tareas, algunas de las cuales no estaban contempladas en sus formas participativas tradicionales.

El proceso de aculturación ha venido sometiendo a la mujer indígena a un doble colonialismo en su condición de indígenas y mujeres. El sistema oprime y destruye a la mujer en mayor grado que al mismo hombre, al mismo tiempo de que el hombre indígena aculturado participa en ese maltrato generalizado hacia la mujer.

Tenemos múltiples ejemplos concretos para reforzar esta afirmación. La labor misional pretende convertir a la mujer en un ser humano de segunda categoría, a partir de la ideología sexual de la cultura occidental. Nuestra sociedad presenta a la mujer indígena como un ser inadecuado para ser madre de sus propios hijos, quienes frecuentemente le son, arrebatados para educarlos en internados y transferirlos a familias no indígenas. Otras veces ella es destinada al servicio doméstico y a otros oficios subpagados. Frecuentemente es explotada, utilizada y abandonada por aventureros y cuando recurre a alguna fuente de trabajo para mantener a sus hijos puede ser reprimida y hasta asesinada por las autoridades.

En otros contextos, la desintegración de las culturas indígenas tradicionales, tiende a dejar a la mujer sin ningún papel importante en el proceso productivo o en otros aspectos de la convivencia social. Mientras el hombre sale de su comunidad y se dedica a ciertas actividades remuneradas o no, la mujer permanece pasiva contemplando la destrucción de su familia y de su pueblo.

Finalmente, en las últimas décadas se ha establecido una diversidad de programas coercitivos de esterilización masiva y programas de planificación familiar al estilo occidental, con el fin expreso de bloquear la supervivencia histórica y, por ende, los proyectos de liberación de los pueblos indoamericanos.

La mujer indígena, que siempre ha hecho grandes contribuciones a la resistencia india, debe ocupar junto al hombre un puesto fundamental en sus organizaciones de base y de dirección, así como perseverar en su papel generador y transmisor de la identidad histórica, de la memoria colectiva y de los valores esenciales de los pueblos indoamericanos.

Barbados, 28 de julio de 1977

BIBLIOGRAFIA MINIMA

Suárez, María Matilde: *Los warao*, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, Caracas, 1968.

Actas del Primer Congreso Warao, Tucupita, 1980 (Mimeografiado)

Wilbert, Johannes: *Indios de la Región Orinoco-Ventuari*, Fundación La Salle, Caracas, 1966.

Los Aborígenes de Venezuela, Volumen II. Fundación La Salle. Caracas, 1983.